

PRINCIPIA LIV-LV (2011)  
PL-ISSN 0867-5392

*Magdalena Wilejczyk*

## O władaniu sobą. Etyka człowieka (nie)opanowanego

Formułowane zazwyczaj interpretacje *Etyki nikomachejskiej* przyjmują sugerowany przez samego Arystotelesa pogląd, wyraźnie odróżniający człowieka etycznie dzielnego od człowieka zaledwie opanowanego (ἐγκρατής)<sup>1</sup>. Opanowanie siebie nie może być według Arystotelesa cnotą, po pierwsze dlatego, że nie istnieje żaden specjalny gatunek uczuć, w odniesieniu do którego byłoby ono środkiem, gdy tymczasem – przypomnijmy – dzielność etyczna jest „trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowywaniu właściwej ze względu na nas średniej miary”, przy czym chodzi tu o średnią miarę właśnie w „doznawaniu namiętności i w postępowaniu”<sup>2</sup>. Drugim powodem uniemożliwiającym utożsamienie człowieka opanowanego z człowiekiem dzielnym jest to, że sama potrzeba bycia opanowanym ujawnia pewien istotny, wewnętrzny niedostatek, polegający mianowicie na rozdwojeniu uczuć oraz kierowanej rozumem woli. Tymczasem człowiek naprawdę prawy, wydaje się twierdzić Arystoteles, nie potrzebuje być opanowany i nie musi już zwyciężać samego siebie, ponieważ stanowi on ściślejszą jedność.

Godząc się na taką, zasugerowaną poniekąd przez samego Arystotelesa, perspektywę, ustawiamy się zazwyczaj nazbyt łatwo po stronie tych, którzy posiadłszy cnotę, działają z przyjemnością i nie muszą się już kontrolować, gdy tymczasem, jeśli zechcemy uwzględnić werdykt doświadczenia, to okaże się, że w odniesieniu do większości sytuacji my się tej dzielności dopiero uczymy i się o nią ubiegamy, a w związku

<sup>1</sup> ἐγκρατής, czyli: „trzymający, dzierżący mocno, mający w swojej mocy, pan, władca czegoś”, także „władający sobą”, a stąd „umiarkowany, wstrzemięźliwy” (Z. Węclewski, *Słownik grecko-polski*, Lwów: 1929, s. 200).

<sup>2</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1107 a, przeł. D. Gromska, Warszawa: PWN 1956.

z tym jesteśmy zaledwie tymi, którzy są w drodze do cnoty i dlatego muszą nieustannie swoje zachowanie kontrolować. Ściśle biorąc, jesteśmy zatem zaledwie ludźmi (nie)opanowanymi, którzy muszą stale walczyć ze swoimi słabościami, brakiem wiary i innymi negatywnymi tendencjami, a zwłaszcza z uczuciami, które – jak pokazuje doświadczenie – wcale nie wiodą nas w najlepszą stronę. Z drugiej jednak strony, nie będąc cnotą, opanowanie siebie jest bez wątpienia wielką zaletą zmierzającą ku prawości duszy, zaletą, ale także całą jej siłą, bo nie ma dla mocy duszy bardziej rzeczywistego sprawdzianu jak właśnie to, czy potrafi trwać w swych postanowieniach, mimo pojawiających się trudności oraz odwodzących ją od tego trwania przyjemności płynących z innych źródeł. Zadaniem niniejszego artykułu jest pokazanie tego, że droga do ἀρετή to nie tylko droga przez przyzwyczajenie, ale również – albo nawet: przede wszystkim – droga wewnętrznej walki z pokusami, czyli inaczej mówiąc, droga przekształcania tego, co w nas jeszcze nieopanowane, w to, co podległe naszemu władaniu; starożytni filozofowie na czele z Arystotelesem pokazują nam bowiem, że w etyce chodzi właśnie o takie poszerzanie zakresu naszego wewnętrznego władania, chodzi o to, by władać w pełni – nie innymi jednak, lecz sobą.

Tymczasem człowiek nieopanowany (ἀγκρατής)<sup>3</sup>, chociaż ma jakiś rodzaj wiedzy o tym, jak należy postępować, nie trzyma się swego przekonania i ulega temu, co przyjemne. Brak opanowania jest bowiem skutkiem zarówno potęgi zmysłowych rozkoszy, jak i słabości posiadanej wiedzy; nie sama wiedza jest jednak oczywiście słaba, lecz sposób, w jaki posiada ją człowiek nieopanowany. Przyjmując taki pogląd, nieodległy zresztą od stanowiska Sokratesa, wskazuje więc Arystoteles, że człowiek nieopanowany dysponuje wprawdzie trafną znajomością przesłanek ogólnych, ale myli się w odniesieniu do decydujących dla działania przesłanek szczegółowych, że jest on w posiadaniu wiedzy, ale nie czyni z niej użytku albo też w ogóle sobie jej nie uprzytamnia, a gdy wygłasza nawet niekiedy prawdziwie brzmiące stwierdzenia, to one „nie więcej znaczą niż to, co mówią aktorzy na scenie”, bo jest „to tylko pewien sposób mówienia, jak bełkotanie słów

<sup>3</sup> Z. Węclewski opisuje znaczenie słowa ἀγκρατής za pomocą określeń podanych w następującej kolejności: „bezsilny, nie mający nad sobą mocy, nie będący panem siebie”, a następnie: „wyuzdany, niepowściągliwy, beczelny” (Z. Węclewski, *Słownik grecko-polski*, op. cit., s. 23).

Empedoklesa przez pijanego”<sup>4</sup> – wszystko zaś dlatego, że człowiek nieopanowany jest zaledwie kimś początkującym w danej dziedzinie wiedzy i dlatego mimo iż raz kiedyś uznał słuszność pewnej tezy, zaraz potem własnym czynem jej zaprzeczył. Jeśli bowiem wejście w posiadanie wiedzy teoretycznej jest niemożliwe bez powtórzenia i pamięci, to w o wiele większym stopniu dotyczy to wiedzy praktycznej, czyli twierdzeń o działaniu, które „muszą zrosnąć się z człowiekiem”<sup>5</sup>, a to wymaga ćwiczeń oraz czasu.

Mimo podobieństwa zachowań istotnie różnią się jednak od siebie człowiek nieumiarkowany (ἀκόλαστος) i nieopanowany (ἀκρατής). O ile bowiem człowiek rozwiązły, będąc dotknięty dolegliwością o charakterze trwałym, w zasadzie jest nieuleczalny, ponieważ w sposób nadmierny dąży do rozkoszy cielesnych na podstawie postanowienia i w przekonaniu o słuszności swoich działań, o tyle człowiek nieopanowany trapiiony jest chorobą, która zaostrza się lub słabnie w miarę, jak on przegrywa walkę z pokusami albo też potrafi stawić im skutecznie opór<sup>6</sup>. Jeśli bowiem ulega przyjemnościom, to nie na skutek przemyślanej decyzji, lecz dlatego, że dał się zaskoczyć i opanować tej namiętności, której obiecywał się wystrzegać, ale też dlatego zaraz potem żałuje swego czynu, pragnie swej poprawy i jest przepełniony skruchą. Tyle tylko że nawet jeśli spowoduje ona, że człowiek zrazu nieopanowany (ἀκρατής) coraz częściej panować będzie nad swoimi pragnieniami, nie stanie się już przez to samo kimś w pełni doskonałym, lecz dopiero kimś opanowanym (ἐγκρατής). Podobnie bowiem jak odczuwanie wstydu z powodu złych postępów „może być uważane za coś pod względem etycznym warunkowo dodatniego”<sup>7</sup>, ponieważ człowiek wstydlivy (αἰδέμων) nie zasługuje na pochwałę sam w sobie, lecz o tyle tylko, o ile potrafi wstydzić się i żałować swoich czynów, tak i opanowanie namiętności nie świadczy jeszcze o pełnej etycznej dzielności, lecz może być oceniane pozytywnie jedynie warunkowo; człowieka opanowanego chwalimy wszak o tyle tylko, o ile nie uległ on, nadal w nim tkwiącym, chociaż niewłaściwym żądom oraz namiętnościom, których, gdyby był w pełnym tego słowa znaczeniu etycznie dzielny, w ogóle nie powinien żywić. Wstyd i panowanie nad sobą są

<sup>4</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1147 a-b.

<sup>5</sup> Ibid., 1147 a.

<sup>6</sup> Ibid., 1150 b – 1151 a.

<sup>7</sup> Ibid., 1128 b.

więc analogicznie do siebie podobne w tej mierze, w jakiej obie te cechy nie są cnotami, lecz stanowią należyte odniesienie do popełnianych błędów oraz posiadanych wad, nie występują one jednak jednocześnie w tym samym osobniku, ponieważ wstyd, jako żal i skrusza z powodu złych postępów, towarzyszy nie opanowaniu, lecz przeciwnie – właśnie nieopanowaniu.

Jednakże, mimo iż wiedza nie została jeszcze przez człowieka opanowanego przyswojona w sposób doskonały i zupełny, tak iż nadal żywi on przez samego siebie negatywnie oceniane namiętności, choć tak łatwo im już nie ulega, samych aktów opanowania dokonuje on z satysfakcją oraz z przyjemnością, wynikającą ze świadomości zwycięstwa nad samym sobą i nad własną słabością. O ile bowiem dla człowieka opanowanego, rzeczywiście, może być pewną niedogodnością sam fakt, iż nie dozna on pożądanych przez siebie rozkoszy cielesnych, o tyle jednocześnie odczuwa on przyjemność wynikającą z przekonania o trafności podejmowanych przez siebie wyborów i dlatego ostatecznie nie smuci się, lecz cieszy z powodu swego czynu. Właściwą sobie „rozkosz ma człowiek rozpustny”, ale też – co przyznaje nawet Sokrates – „znajduje ją człowiek opanowany – w samym panowaniu nad sobą”<sup>8</sup>. Mamy tu bowiem do czynienia z dwoma rodzajami pozytywnych doznań, które ujawniają się właśnie na tle rozważań, jakie podejmuje Arystoteles w celu wykazania, że człowiek opanowany, ale także i nieopanowany, dokonując swych wyborów, doznają zarówno przykrości, jak i przyjemności, tyle że odmiennego rodzaju. Warto także zauważyć, że obydwa działają dobrowolnie, a nie pod przymusem, skoro dusza każdego z nich nie podlega żadnym zewnętrznym wpływom, a tylko jej własne części pozostają we wzajemnym sporze, z tym że w człowieku opanowanym zwycięża część rozumna, w nieopanowanym zaś – nierozumna. Ten pierwszy wyrzeka się aktualnej przyjemności cielesnej i działając wbrew swemu pożądaniu sam naraża się na przykrość, ale równocześnie doświadcza innej przyjemności, płynącej mianowicie ze świadomości, że dobrze wybrał, natomiast człowiek nieopanowany cieszy się co prawda obecną chwilą rozkoszy, ale już w momencie jej doświadczenia wie, że uległ własnej słabości i nie może w związku z tym pozbyć się trapiących go wyrzutów i związanego z nimi bólu<sup>9</sup>. W odniesieniu do tej

<sup>8</sup> Platon, *Fileb* 12 d, przeł. W. Witwicki, Kęty: Antyk 2002.

<sup>9</sup> Arystoteles, *Etyka eudemejska* 1224 b, przeł. W. Wróblewski, Warszawa: PWN 1977.

satysfakcji, wynikającej z aprobaty własnego działania, można by nawet zapytać, kto jej doświadcza w stopniu większym: człowiek umiarkowany (σώφρων) czy opanowany (ἐνκρατής)? Otóż wydaje się, że o ile człowiek umiarkowany postępuje nienagannie, ponieważ słuszne działanie stało się dlań nawykiem, który nie wymaga już wewnętrznego zaangażowania i jakichś szczególnych wewnętrznych wysiłków albo walk, o tyle człowiek opanowany jest właśnie kimś, kto czuje o wiele większą satysfakcję, ponieważ wskazane przez rozum zachowanie przyszło mu niełatwo, nie wystarczył tutaj nawyk, lecz trzeba było stoczyć wewnętrzną walkę i powściągnąć swe dążenia, a tym samym udowodnić sobie, że jest się panem samego siebie, ponieważ ma się moc nad samym sobą i nad własną słabością.

W sensie ścisłym Arystoteles odróżnia co prawda, z jednej strony postawę kogoś wytrwałego w obliczu przykrości, czyli odpornego na pokusy (καρτερικός)<sup>10</sup>, oraz, z drugiej strony, wytrwałego w obliczu przyjemności, a więc właśnie opanowanego (ἐνκρατής), tak że można by zapytać, która z tych postaw jest trudniejsza, a przez to i bardziej podziwu godna. Wydaje się, że odporność na pokusy, skoro w przekonaniu Arystotelesa o wiele „trudniej jest znosić przykrości aniżeli wyrzekać się przyjemności”<sup>11</sup>. To ostatnie założenie jest też przyczyną tego, że na tle innych etycznych cnót umiarkowanie nie jest zaliczane do tych najcenniejszych, zwłaszcza zaś męstwo jest od umiarkowania o wiele bardziej pochwały godne, o ile bowiem umiarkowanie polega na wyrzekaniu się przyjemności, o tyle męstwo polega na o wiele trudniejszym znoszeniu przykrości. Z tych samych powodów, jak przyjmuje dalej Arystoteles, tchórzostwo jest z kolei mniej nagany godne niż rozwiąłość, ponieważ czyny dokonane w obliczu trudnej do wytrzymania przykrości, jako podobne nawet w pewnym sensie do zdziałanych pod przymusem<sup>12</sup>, w większym stopniu zasługują na wyrozumiałość aniżeli dokonane w pogoni za przyjemnościami – tym bowiem nie brak nic z dobrowolności. Z drugiej jednak strony, wydaje się, że tak jedno, jak drugie, a więc konieczność zmierzenia się na równi z przykrościami i przyjemnościami, jest rzeczywistym sprawdzianem siły

<sup>10</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1150 a. Καρτερικός, czyli: „wytrwały, zahartowany, ćwiczony w cierpliwości” (Z. Węclewski, *Słownik grecko-polski*, op. cit., s. 374).

<sup>11</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1117 a.

<sup>12</sup> Ibid., 1119 a.

duszy, a nawet najprawdziwszą bitwą, trzeba tu bowiem „odpierać pokusy” (καρτερῖν)<sup>13</sup>, „stawiać opór” i „nie dać się pokonać”, a jeszcze lepiej „owładnąć czymś” i „zwyciężyć”<sup>14</sup>. Kogo? Chyba jednak nie tyle siebie, ile to, co przeszkadza nam być sobą.

Szczególną wagę do odróżnienia wspomnianych wyżej pojęć odporności i opanowania przywiązuje W. Galewicz, z tym że niekiedy można odnieść wrażenie, jakby w ścisłości tej dystynkcji autor ten chciał przewyższyć samego Arystotelesa. „Opanowanie – trafnie zauważa Galewicz – jest formą samokontroli w odniesieniu do (szczególnego rodzaju) przyjemności, odporność zaś stanowi jego *analogon* w odniesieniu do (tegoż rodzaju) przykrości”<sup>15</sup>. I dalej: „przeciwnikiem, z którym walczy opanowany, jest zatem chęć zaznania przyjemności, natomiast przeciwnikiem odpornego – chęć uniknięcia przykrości”<sup>16</sup>. Są to wszystko słuszne spostrzeżenia, ale istnieje również druga strona tego zagadnienia. Mając bowiem na uwadze Arystotelesowe określenie przyjemności, jako przywrócenia naruszonej przykrością równowagi<sup>17</sup>, można uznać, że przeciwnik w obu przypadkach jest ten sam. Ktoś głodny, dla przykładu, pragnie przyjemności, ale zarazem pragnie, by przykrość w postaci głodu się skończyła; chęć uniknięcia bólu i przykrości jest więc wprost tożsama – w tym przynajmniej przypadku – ze skłonnością do przyjemności. Można zatem powiedzieć: skoro ulegam przykrości, to znaczy, że ulegam również swemu pragnieniu przyjemności, a same te przeciwne stany znajdują się na jednej linii. W konsekwencji usprawiedliwiona jest zatem teza, że uleganie bólowi i przykrości jest zarazem uleganiem przyjemności: w tej mierze, w jakiej pragnę, by ból się skończył, pragnę jednocześnie zaistnienia przyjemności.

Dokładna granica między zachowaniami człowieka opanowanego i etycznie dzielnego jest jednak do wytyczenia niezwykle trudna, bo któż z nas – zapytajmy tu ponownie – jest na tyle doskonały, że mógł-

<sup>13</sup> Καρτερῖν, czyli: „być mocnym, silnym, odważnym, stałym, wytrwałym, np. w znojach, w biedzie; przezwyciężyć się, przełamać się, powściągnąć się, wytrwać, trwać w czym, dzielnie znieść, wytrzymać” (Z. Węclewski, *Słownik grecko-polski*, op. cit., s. 374).

<sup>14</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1150 a.

<sup>15</sup> W. Galewicz, „Arystoteles o nieopanowaniu i nieodporności”, *Kwartalnik Filozoficzny* 3 (2000), s. 31-32.

<sup>16</sup> W. Galewicz, „Arystoteles o nieopanowaniu i nieodporności”, op. cit., s. 34.

<sup>17</sup> Arystoteles, *Retoryka* 1369 b, przeł. H. Podbielski, Warszawa: PWN 1988.

by o sobie powiedzieć, że nie musi się już poprawiać i niczego w sobie przezwyciężać, ponieważ czynienie dobra stało się u niego nawykiem? Wytyczenie tej granicy jest szczególnie trudne także z tej przyczyny, że prawdziwa walka o ἀρετή, jaką na co dzień stacza sam z sobą człowiek (nie)opanowany, odbywa się nie tylko na etapie czynów, ale już na etapie samych pragnień, stara się on bowiem nie tylko nie ulegać przyjemności w swym działaniu, ale także w obrębie swoich pragnień stara się eliminować te z nich, które są niezgodne z jego własnymi ocenami, a więc z tym, co orzeka w danej sytuacji rozum. Wracając do początku tych rozważań, ponownie więc podkreślić należy, że mimo iż perspektywa przyjęta w *Etyce nikomachejskiej* jest perspektywą człowieka już etycznie prawidłowo ukształtowanego, to jednak wiele fragmentów, a zwłaszcza Arystotelesowy namysł nad problematyką opanowania, wskazuje, że my sami z reguły mamy w tej dziedzinie znacznie więcej do zrobienia i poprawienia, niż jesteśmy w stanie to ocenić, kierując się swoją świadomością. W tym więc miejscu wypada też przemyśleć, w jakim zakresie zawarte w *Etyce nikomachejskiej* rozważania Arystotelesa możliwość takiej przemiany etycznej w ogóle dopuszczają.

Chcąc podjąć wspomnianą problematykę, przypomnijmy na wstępie, że według Arystotelesa sposobem nabywania cnoty (τὸ ἦθος) jest przyzwyczajanie (τὸ ἔθος) do tych zachowań, do których ona następnie uzdalnia<sup>18</sup>. Ἀρετή, na równi zresztą z ἐπιστήμη, należy więc do „rzeczy, które zawdzięczają istnienie nawykowi”<sup>19</sup>, a on sam urasta, obok natury i rozumu, do trzeciej, całkowicie samodzielnej drogi nabywania pewnych cech. Jest bowiem rzeczą charakterystyczną, że począwszy od *Etyki eudemejskiej*, poprzez *Etykę nikomachejską*, aż po *Politykę*<sup>20</sup>, rozważając możliwe sposoby osiągania szczęścia oraz cnoty, taką właśnie wstępną alternatywę przyjmuje Arystoteles, pytając zatem czy pozytywne etyczne właściwości pojawiają się w nas z natury (φύσει γίγνονται) dzięki rozumowi i nauce (διὰ μαθήσεως), czy też może przez pewnego rodzaju ćwiczenie (διὰ τινος ἀσκήσεως)<sup>21</sup>. Nie ulega przy tym

<sup>18</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1103 a – 1103 b, 1114 a; idem, *Etyka eudemejska* 1220 a.

<sup>19</sup> Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu sobie* 452 b, przeł. P. Siwek, w: idem, *Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*, Warszawa: PWN 1971.

<sup>20</sup> Arystoteles, *Etyka eudemejska* 1214 a; idem, *Etyka nikomachejska* 1099 b; idem, *Polityka* 1332 b, 1334 b, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa: PWN 1964.

<sup>21</sup> Arystoteles, *Etyka eudemejska* 1214 a.



wątpliwości, że w odniesieniu do etycznych zalet oraz wad to właśnie przyzwyczajeniu przyznaje Arystoteles rolę najdonioślejszą, ponieważ wrodzone skłonności mogą jedynie predysponować do postępowania w lepszym lub gorszym kierunku, natomiast racjonalne zasady dotyczące działania są z tegoż właśnie działania wywiedzione, a nie odwrotnie, a to w konsekwencji oznacza, iż zarówno opowiadać, jak i z pożytkiem słuchać o zasadach etycznego postępowania może tylko ktoś już dostatecznie przeniknięty dobrymi nawykami<sup>22</sup>.

Zdolność do etycznego postępowania, skoro nie jest dyspozycją naturalną, nie wyprzedza odnośnych czynności, lecz, przeciwnie, sama musi zostać dopiero wykształcona przez dokonywanie jednostkowych działań: męstwo nabywane jest wszakże nie inaczej, jak przez odważne stawianie czoła niebezpieczeństwom, a szczodrość – przez częste dawanie, nie zaś rozważania o dawaniu. Z drugiej jednak strony, cechy charakteru nabyte wskutek systematycznego powtarzania pewnego rodzaju czynności w tym większym stopniu uzdatniają do sprawnego wykonywania podobnych działań w przyszłości, zupełnie jak przy ćwiczeniach ciała: odpowiednio dobrane i regularnie odbywane przyczyniają się do powstania pewnych właściwości, uzdalniających następnie do jeszcze intensywniejszego i lepszego znoszenia podobnych obciążeń i wysiłków<sup>23</sup>. Ta właśnie przyczyna sprawia w dalszej kolejności, że tak jak nie da się w wyniku jednorazowego aktu woli zmienić tendencji swego ciała i nie trenowawszy uprzednio skoków, trudno jest daleko skoczyć, tak też niemożliwa jest zmiana cech naszego charakteru w drodze jednorazowego wglądu i jakiegoś momentalnego, duchowego przeobrażenia. Należy wszakże liczyć się z tym, że etyczne zalety oraz wady są dyspozycjami o charakterze trwałym, i choć pierwotnie leżało w czyjejś mocy być umiarkowanym albo hojnym, to jednak ktoś, kto stale w sposób przesadny dążył do przyjemności cielesnych, stał się w końcu człowiekiem rozwiązłym, a żałujący w każdej sytuacji swych dóbr materialnych i unikający wszelkich w ogóle wydatków, został ostatecznie skąpcem, bo „każdy z nich jest tym, czym jest, dobrowolnie, zgodnie ze swą wolą; kiedy jednak stali się już tacy, nie mogą nimi nie być”<sup>24</sup>. O zmianę w tym zakresie jest szczególnie trudno także i z tego powodu, o którym była przed chwilą mowa, a mia-

<sup>22</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1095 a-b.

<sup>23</sup> Ibid., 1104 a-b.

<sup>24</sup> Ibid., 1114 a.



nowicie iż nabyte w wyniku przyzwyczajęń cechy charakteru stają się następnie źródłem żywionych przekonań i wygłaszanych poglądów, które dodatkowo umacniają posiadane skłonności i predyspozycje: ktoś bowiem, kto przyzwyczał się do lenistwa, będzie następnie stanowczo utrzymywał, że nie należy się przepracowywać, bo to szkodzi zdrowiu, ktoś zaś, kto przywykł do obżarstwa, twierdził będzie, że zaspokajanie głodu i pragnienia jest pierwszym warunkiem prawidłowego funkcjonowania organizmu, i będzie jeszcze pokazywał przykłady ludzi, którzy mimo iż byli tędzy, niezwykle długo żyli.

Powstając w drodze swego rodzaju nawyku, etyczna dzielność działa zatem w sposób sprawczy i aktywny na takiej samej zasadzie, na jakiej działają sprawczo inne nasze nawyki i przyzwyczajenia, które wraz z upływem czasu „stają się pierwiastkiem czynnym”<sup>25</sup>. Nabyte przez ćwiczenia trwałe skłonności naszego charakteru zwalniają nas bowiem z konieczności każdorazowego namysłania się nad poszczególnymi decyzjami i podejmowania za każdym razem w pełni przemyślanych wyborów, gdyż wraz ze związaną z nimi przyjemnością powodują, iż my sami ku temu, co zgodne z naszym charakterem, samorzutnie ciążymy. Ćwicząc zatem, zapamiętując lub postępując systematycznie w pewien określony sposób, doprowadzamy do powstania w nas czegoś, co potem, choć zostało przez nas „wytworzone”, działa samodzielnie i od nas niemal niezależnie, stając się czynnikiem sprawczym i aktywnym.

Z drugiej natomiast strony nie należy zapominać o tym, że sama etyczna dzielność nie istnieje bez rozsądku, gdyż nie można znaleźć tego, co środkowe, bez myślenia i płynącej z niego miary oraz bez cierpliwych starań i trudu w tym zakresie. A także bez popełniania błędów i ich naprawy, bo każdemu wszak zdarzyć się może, iż odbiegnie od tego, co dyktuje umiar w stronę którejś ze skrajności, a wtedy – radzi Arystoteles – należy starać się odciągać samego siebie w kierunku przeciwnym i tam szukać środka, zupełnie tak „jak to czynią ci, którzy chcą wyprostować wygięty kawałek drzewa”<sup>26</sup>. Przyczyna niepowodzeń w tym zakresie tkwi bowiem nie w podłożu, lecz zwykle właśnie w czynniku działającym, który albo za mało czegoś wziął, albo też, przeciwnie, nazbyt wiele. Cnota jako środek w namiętnościach wymaga zatem ciągłej uwagi oraz staranności, ale też ponieważ wła-

<sup>25</sup> Arystoteles, *Etyka eudemejska* 1220 b.

<sup>26</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1109 b.

śnie w środek utrafić jest najtrudniej, szczególnie łatwo jest tu o błąd – błąd polegający na nieopanowaniu, bo nie od razu – na szczęście – popadamy w etyczną wadę nieumiarkowania; błąd ten należy jednak jak najszybciej – póki nie zdążymy go powielić i przekształcić w wadę nieumiarkowania – poprawić, a samego siebie wyprostować, niczym „wygięty kawałek drzewa”.

Tak rozumiane „prostowanie” samego siebie stanowi też prawdopodobnie jedyną dla nas wykonalną, jako że leżącą w zasięgu naszych możliwych postanowień, drogę poprawy tego, co sami postrzegamy jako błędy w naszym charakterze, poprawa ta bowiem ogranicza się do tej właśnie dziedziny, w której ciągle jeszcze jesteśmy nieopanowani, a więc – we własnym przekonaniu i według własnej opinii – np. nadmiernie pożądlivi w odniesieniu do okazywanej nam przez innych czci albo też nazbyt skrupulatni w liczeniu tych przysług, które zdarzyło nam się wyświadczyć innym, ponieważ tylko w tej sferze mamy świadomość tego, że wada jest wadą, a błąd – błędem. O ile bowiem tą właśnie drogą kroczący człowiek opanowany – to znów innego dnia: nieopanowany – ma świadomość tego, jak należy postępować, a tylko nie potrafi tego, co jest treścią jego przekonania, z pełną konsekwencją wykonać, o tyle ktoś dotknięty trwałą etyczną wadą w ogóle w sposób zamierzony nie jest w stanie się przemienić, ponieważ patrząc na swe postępowanie oczami swojej wady, wcale jej już jako takiej nie postrzega i dlatego nie ma nawet myślowego dostępu do tego, jakie postanowienia winien podejmować, ażeby owo postępowanie zmienić: skąpiec nie uważa się wszak za skąpca, lecz co najwyżej za oszczędnego, a zatwardziały w gniewie nie sądzi bynajmniej, że jest nieustępliwy, lecz jedynie że puszczaniu zniewagi w niepamięć stoi na przeszkodzie jego wysokie poczucie własnej godności. W konsekwencji więc nasuwa się wniosek, zgodny chyba z tym, co obserwujemy, iż najtrudniej jest dokonać pozytywnej zmiany w charakterze temu, kto najbardziej by jej potrzebował, a więc komuś etycznie niezbyt wysoko stojącemu: może on co prawda – jeśli nie zbraknie mu hartu w cierpliwości – poprawić się jako w danej dziedzinie nieopanowany, lecz nie – jako niesprawiedliwy, skąpy lub nieumiarkowany. Okazuje się zatem, że sfera naszego (nie)opanowania jest jedyną aktualnie nam dostępną dziedziną, w której dzięki naszemu staraniu jesteśmy jeszcze w stanie coś osiągnąć na drodze do etycznej dzielności; i tę szansę należy wykorzystać, tuż bowiem za nią czai się już na nas to, czego nie będziemy w stanie

zmienić – utrwalona nawykami, etyczna wada. A to jest już dziedzina człowiekowi (nie)opanowanemu zupełnie obca.

Jeszcze inaczej patrząc na ten problem, można zauważyć, że trudność, a w pewnych skrajnych przypadkach nawet niedostępność etycznej przemiany, wynika z tego, że jest ona związana z bólem i przykrością, które towarzyszą nieuchronnie uświadamianiu sobie własnych wad i błędów. Patrząc z jeszcze bardziej ogólnej perspektywy, można przyjąć, że przykre jest wszystko to, co godzi w naszą istotę i istnienie, lub też co my odbieramy jako w ten sposób działające, choć to w rzeczywistości takim nie jest: brak zaspokojenia naturalnych potrzeb organizmu, będący w swojej postaci skrajnej zagrożeniem samego biologicznego bytu; takie zachowania innych, które są przez nas odbierane, zasadnie albo bezpodstawnie, jako skierowane przeciwko naszej tożsamości; myśli i widoki rażące nasze poczucie słuszności oraz piękna; działania, których wewnętrznie nie pragniemy, lecz zostajemy do nich, choćby tylko czyjaś prośbą nazbyt usilną, przymuszeni – wszystko to „podkopuje równowagę i psuje naturę człowieka”<sup>27</sup>, ma zatem w stosunku do każdej osoby działanie negatywne i niszczące. Przyjemność, wprost przeciwnie, utożsamiać można z doświadczaniem wszystkiego, co nas umacnia i nam sprzyja: zaspokajanie głodu i innych naturalnych potrzeb organizmu, postrzeganie widoków i dźwięków, które są zgodne z naszym wyobrażeniem piękna, w uczuciach zaś: kochanie i bycie kochanym, zadowolenie z tego, że ziszczają się nasze pragnienia, radość, że naszym bliskim, a przez to i nam samym dobrze się wiedzie, nade wszystko zaś przyjemność towarzysząca działaniu, a płynąca z dobrowolnego podejmowania się czynów, które odpowiadają cechom naszego charakteru. Można zatem przyjąć, że źródłem przyjemności jest po prostu styczność z tym, co odpowiada naszym wewnętrznym skłonnościom, „co bowiem jest swoistą własnością każdego, to jest dlań z natury najlepsze i najprzyjemniejsze”<sup>28</sup>, natomiast przykreść wynika z zetknięcia się z czymś, co jest naturze naszej odległe oraz obce, i o tyle też, jak się twierdzi, wszyscy dążymy do przyjemności, o ile dobrowolnie i zgodnie ze swą wolą poszukujemy tego, co nam pokrewne, przykreści zaś unikamy o tyle, o ile zazwyczaj uciekamy od tego, co od nas różne. Chociaż, jeśli przyjrzeć się bliżej, wydawać by się mogło, że to przede wszystkim prawość ucieka przed nie-

<sup>27</sup> Ibid., 1119 a.

<sup>28</sup> Ibid., 1178 a.

prawością, tak jakby ludzie źli bardziej nastawali na upodobnienie się do nich dobrych, aniżeli dobrzy na spowodowanie zmiany w złych – a przecież, chciałoby się powiedzieć, powinno być odwrotnie.

Biorąc pod uwagę wszystkie wymienione wyżej okoliczności, można nawet twierdzić, że ściśle rozumiana i od nas zależna zmiana cech naszego charakteru jest w ogóle niemożliwa, gdyż dążąc samorzutnie do tego, co sprawia nam przyjemność, utrwalamy jedynie nasze etyczne, lepsze lub gorsze, właściwości, zaś przed samodoskonaleniem polegającym na zaplanowanym przez umysł w imię tego, co być powinno, zadawaniu sobie przykrości, każdy, choćby twierdził, że jest inaczej, w rzeczywistości ucieka: nikt bowiem rozsądny nie dąży w sposób świadomy do zniszczenia samego siebie.

Każdy człowiek – pisze Arystoteles – życzy sobie tego, co dobre dla niego, i nikt nie chce zmienić się w kogoś innego, choćby ten ktoś inny miał posiadać najwyższe dobro [...]; każdy pragnie dobra tylko pod warunkiem, że zostanie tym, kim jest<sup>29</sup>.

Skoro więc skutek styczności z tym, co podobne, zmienić się nie można, kontaktu zaś z tym, co różne, a zwłaszcza przeciwne, każdy zgodnie z naturą unika, więc istotą owej przemiany, której „najbardziej nie oczekujemy”, może być jedynie przypomnienie nam tego, kim naprawdę jesteśmy. Problematyczność tej przemiany dostrzega również i Arystoteles, a jego pisma niosą ze sobą to przesłanie, iż zadanie wychowania etycznego nie polega na tym, by wyeliminować to, co dobrem się wydaje, i wstawić w jego miejsce to, co dobre jest obiektywnie i bezwzględnie, ale na tym, aby to, co dobre dla mnie – na tyle, na ile to możliwe – zaczęło się zmieniać i upodabniać do tego, co dobre jest bezwzględnie<sup>30</sup>, to znaczy do tego, co jest dobre dla kogoś etycznie o wiele wyżej ode mnie stojącego.

Z drugiej jednak strony nasuwa się spostrzeżenie, że tożsamość człowieka nieprawego na mniejszą zasługuje obronę aniżeli tożsamość człowieka etycznie wysoko stojącego, i o tyle też od tego pierwszego, jako od chorego, oczekiwać by jednak było można dobrowolnego poddania się zniszczeniu pochodzącemu od przykrości – „byłoby można”, bo przecież to właśnie on, będąc przekonany o swym zdrowiu, do poddania się takiemu zniszczeniu własnych wad jest w najmniejszym stopniu chętny oraz zdolny.

<sup>29</sup> Ibid., 1166 a.

<sup>30</sup> Ibid., 1129 b.

Przemienić się więc możemy tylko w siebie, bo podłoże każdej przemiany tkwi w nas. Wybierając w sposób naturalny te działania, które sprawiają nam przyjemność – choć, podkreślmy to wyraźnie, ona jedynie towarzyszy przedmiotowi wyboru, lecz sama go nie stanowi – umacniamy wszak jedynie posiadane cechy charakteru i stajemy się w coraz większym stopniu do samych siebie podobni. W każdym z nas istnieją przecież takie pragnienia i skłonności oraz takie uprzedzenia i niechęci, których nie możemy przewyciężyć, bo są one od nas samych silniejsze, i mimo że tkwią w nas, próby eliminacji takich doznań okazują się bezskuteczne. Z drugiej jednak strony, choć są one poza zasięgiem naszej woli, nie są mimo to poza zasięgiem naszej odpowiedzialności, ponieważ według Arystotelesa o ile tylko czyn zostaje dokonany bez zewnętrznego przymusu fizycznego i w warunkach pełnej świadomości okoliczności faktycznych, jest on czynem dobrowolnym i podlegającym w związku z tym moralnej ocenie<sup>31</sup>, choćby nawet działający znajdował się w sytuacji istotnego przymusu wewnętrznego i był na przykład „zniewolony” własnym gniewem lub zazdrością albo też, przeciwnie, jakimś wielkim uniesieniem i podziwem dla tego, co moralnie piękne. Skoro jednak w nas samych istnieje to, co od nas samych silniejsze, to, co sprawia nam przykrość lub przyjemność, lecz my nie jesteśmy władni tego przewyciężyć, można powiedzieć, że istotne granice dla treści etycznych twierdzeń stanowi to, co do nas podobne, oraz to, co od naszej natury różne – granice te stanowimy my sami i odziedziczone przez nas skłonności.

*Magdalena Wilejczyk*

<sup>31</sup> Arystoteles, *Etyka eudemejska* 1225 b; idem, *Etyka nikomachejska* 1111 a.